28e ANNÉE (3e SÉRIE) N° 51 20 DÉCEMBRE 1906

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*EDITION COMPLÈTE ; *de 10 francs à l'*EDITION PARTIELLE.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — *L'Ami du Clergé* pourrait-il donner à ses lecteurs une étude sur la science humaine du Christ et indiquer la note qui convient aux propositions suivantes?

1° Le Christ, comme homme, n'a pas eu durant sa vie la vision béatifique

2° Le Christ n'a pas eu la vision béatifique dès le premier instant de sa conception.

3° Le Christ, en tant qu'homme, a ignoré le jour du jugement.

4° Il y a eu des erreurs dans l'intelligence humaine du Christ.

R. — Il y a de nos jours une tendance bien prononcée à *humaniser* Notre-Seigneur si complètement qu'on ne tienne aucun compte de la Personne divine ni de l'action divine dans ses œuvres humaines. Il en résulte qu'on dissout l'union hypostatique et qu'on nous présente un Christ purement homme, comme si le Christ n'était pas personnellement le Verbe de Dieu.

Le Fils de Dieu s'est uni la nature humaine et il en a pris toutes les faiblesses, sauf le péché. Il a été petit enfant et il a grandi ; il n'est arrivé au développement de sa taille complète que petit à petit comme les autres hommes. Mais, petit enfant, il était Dieu. S'il lui plaisait de cacher sous les dehors de la faiblesse infantile les trésors de science, de sagesse, de force, de puissance que répandait sur son âme humaine son union hypostatique avec la nature divine, ce serait une impiété hérétique de nier que ces trésors fussent en son humanité.

C'est par une aberration de cette espèce, portée jusqu'aux extrêmes limites du blasphème, que certains auteurs osent prétendre que Notre-Seigneur n'a pris que peu à peu conscience de sa divinité, comme si la personne qu'était le Verbe incarné, Dieu et homme, avait pu s'ignorer elle-même, ne fût-ce qu'un instant. Il n'y a pas, en effet, dans le Christ deux personnes, l'une divine qui se connaissait, l'autre humaine qui ignorait son union hypostatique avec le Verbe en qui elle avait sa subsistance personnelle. Il n'y avait qu'une seule personne divine, se connaissant divinement et humainement dans sa double nature.

Par la même aberration on refuse à l'intelligence humaine du Christ la science que les hommes n'acquièrent que progressivement et dont ils n'atteignent la perfection qu'au ciel dans les clartés de l'union béatifique. Notre-Seigneur n'aurait acquis la science humaine que petit à petit, comme les autres hommes, et ne serait parvenu à la vision béatifique que lors de sa glorification.

Cette conception va contre le sentiment général des théologiens, qui reconnaissent dans l'âme du Christ tous les degrés de la science humaine, depuis la science acquise jusqu'à la science de la vision béatifique.

Pour cette dernière en particulier, quand Notre-Seigneur enseignait les mystères divins, il affirmait la posséder : « En vérité, en vérité, je te le dis : nous disons ce que nous savons, et nous attestons ce que nous avons vu. » (Joan., III, 11). Les mystères qu'il enseignait à Nicodème, il n'en avait la connaissance que par la vue même de Dieu. « Personne n'a vu le Père, sinon celui qui est de Dieu ; celui-là a vu le Père. » (Joan., VI, 46). Voir le Père, c'est avoir la vue de son essence, de l'essence divine.

D'ailleurs la vision intuitive est la conséquence naturelle nécessaire de l'union hypostatique. Les deux natures demeurent distinctes ; il y a dans le Christ la science divine et la science humaine. Mais, comme il n'y a qu'une personne, l'union des deux natures est si intime qu'aucune autre ne saurait lui être comparée, pas même celle qu'ont avec Dieu les âmes des élus par l'union béatifique. Il en résulte que de la nature divine découle dans la nature humaine tout ce qu'il est possible que l'âme de Notre-Seigneur reçoive de perfections ; de la science divine rayonne sur l'intelligence humaine toute la science dont elle est susceptible, par conséquent toute science naturelle ou surnaturelle, y compris celle de la vision béatifique.

On peut objecter que la vision béatifique ne va

pas sans la félicité absolue et sans la glorification finale. Il en est ainsi pour les autres hommes. Mais il a été dérogé pour le Christ à la loi générale pour qu'il pût souffrir en son corps et en son âme, comme il a été dérogé plus gravement encore à la loi générale dans l'Incarnation du Verbe puisqu'il n'y a jamais eu et qu'il n'y aura jamais une nature humaine ayant sa subsistance personnelle dans une personne divine.

Notre-Seigneur a dit de lui-même : « Le Christ ne devait-il pas souffrir et entrer ainsi dans sa gloire? » (Luc, XXIV, 26). S'il devait souffrir avant d'être glorifié, c'est qu'il n'était pas dès le premier moment en possession de sa gloire; or la gloire consiste essentiellement dans la vision béatifique ; le Christ ne la possédait donc pas depuis le premier moment de son existence. — Cette objection repose sur une fausse interprétation de la glorification dont parle Notre-Seigneur. Cette glorification n'est pas sa glorification intérieure, mais sa glorification extérieure dans le miracle de sa Résurrection, de son Ascension triomphante au ciel et de l'établissement sur la terre de son royaume qui est l'Eglise.

Des quatre propositions qui nous sont soumises, les deux premières : que le Christ n'a pas eu pendant sa vie la vision béatifique, qu'il ne l'a pas eue dès le premier instant de sa conception, sont contraires au sentiment commun des théologiens ; elles sont fausses ; elles dérogent à l'union hypostatique des deux natures.

La troisième : que le Christ, en tant qu'homme, a ignoré le jour du jugement, paraît fondée sur un texte de l'Ecriture (Marc, XIII, 32); mais elle n'en est pas moins fausse. Quand Notre Seigneur dit que personne ne connaît le jour ou l'heure du jugement « ni les anges dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul, » il est impossible de comprendre que le Fils l'ignore; car il sait tout ce que sait le Père, leur science est la même. Le Fils connaît donc le jour et l'heure du jugement; mais il s'accommode à la manière de dire en usage parmi les hommes qui disent ignorer ce qu'ils ne doivent pas faire connaître. Ce n'est pas qu'on ne puisse essayer de distinguer ici les deux natures, comme on les distingue quand il s'agit des souffrances de la Passion : le Fils de Dieu a souffert et il est mort, non dans sa nature divine, mais dans sa nature humaine. De même semble-t-il qu'on puisse dire que le Fils de Dieu ignore comme homme le jour du jugement qu'il connaît comme Dieu. Mais le texte, logiquement interprété, ne permet pas cette explication. Ce qu'il faut remarquer, c'est que nous avons ici une *négation* qui, prise au pied de la lettre, ne saurait être vraie que si elle implique les deux natures. Le Fils n'ignore pas ce qu'il connaît, ne fût-ce que par l'une de ses natures, par la nature divine. Il en est autrement quand on dit que le Fils de Dieu a souffert; on *affirme* la souffrance; pour que la proposition soit vraie, il suffit qu'elle se vérifie en l'une des deux natures, dans la nature humaine.

La quatrième des propositions : qu'il y a eu des erreurs dans l'intelligence humaine du Christ, est tout simplement un blasphème. L'erreur suppose un jugement; elle consiste à juger, sur données insuffisantes ou mal comprises, ordinairement avec défaut de circonspection et de prudence, que telle chose est quand elle n'est réellement pas.

Supposer cette insuffisance de données, ce défaut de prudence dans l'âme de Notre-Seigneur, ce serait déjà lui faire injure. Supposer qu'à cette imperfection intellectuelle et morale, s'ajoute encore la témérité de juger sans bonne preuve, ce serait plus gravement injurieux. Mais il y a ici quelque chose d'infiniment plus grave.

Le jugement est un acte de la personne; ce n'est pas la simple opération d'une faculté de l'âme, de l'intelligence ; c'est une détermination du sujet, de la personne même qui juge. L'intelligence et la volonté fournissent leur concours, mais celui qui se prononce, celui qui forme le jugement, celui auquel la sentence est attribuable et qui en a toute la responsabilité, c'est la personne.

Or, en Notre-Seigneur, il n'y a pas de personne humaine, il n'y a que la personne divine; les actes auxquels concourt la nature humaine, sont en Notre Seigneur les actes du Verbe. Ce serait donc le Verbe, le Fils de Dieu, Dieu lui-même qui, en cas d'erreur, aurait mal jugé et serait responsable de l'erreur ; c'est à lui que seraient imputables les erreurs de son intelligence humaine.

Le Fils de Dieu sujet à l'erreur et y succombant : voilà le blasphème bien caractérisé.

Les propositions que nous venons d'examiner et beaucoup d'autres du même genre découlent de l'ignorance théologique de ceux qui les formulent, ou d'une conception absolument hérétique, d'une conception nestorienne de l'Incarnation. On imagine un Christ purement homme uni plus ou moins intimement à un Christ purement Dieu. Au Christ purement homme on attribue les opérations de la nature humaine, et on croit pouvoir y trouver les défauts qu'on rencontre chez les autres hommes.

Ce dédoublement de la personne du Christ est une hérésie depuis longtemps condamnée en Nestorius. Elle se renouvelle de nos jours, avec cette différence qu'au lieu de porter principalement sur la maternité divine, elle s'applique aux actes de la vie humaine de Notre Seigneur. Au fond c'est la même hérésie. Nestorius, comme nos modernes intellectuels, admettait en Jésus-Christ deux personnes, le Christ qui n'était qu'un homme, et le Verbe, Fils de Dieu et Dieu; pour lui, la Sainte Vierge était la mère du Christ et non la mère de Dieu. C'est en partant du même principe que nos intellectuels disent que la vie humaine, les opérations humaines, les œuvres humaines de Jésus-Christ sont la vie, les opérations, les œuvres du Christ pur homme, et non la vie, les opérations les œuvres du Verbe de Dieu. Ils oublient que les

opérations, les œuvres des deux natures appartiennent à la personne du Verbe : *Operationes sunt suppositorum.* Toutes les œuvres de Jésus-Christ sont les œuvres du Verbe, Fils de Dieu.

Bien des réformateurs, à l'heure actuelle, trouvent qu'on perd le temps dans les séminaires à étudier les erreurs anciennes. Une preuve évidente qu'ils se trompent, c'est que, faute de connaître à fond le Nestorianisme, nos intellectuels nous réchauffent, sans le savoir, cette hérésie depuis longtemps anathématisée.

Q. — Quelle est, historiquement parlant, l'origine de notre semaine, et jusqu'où peut-on la faire remonter avec des documents certains ?

R. — Les Grecs désignaient la *semaine* sous le nom de ἑβδομάς, qui signifie un espace de sept jours : « *Hebdomas,* dit Ferraris, Græcis spatium *dierum septem* [1]... »

Les Latins avaient deux expressions pour désigner cette série de *sept* jours : — d'abord le mot *hebdomas,* qui n'est qu'une adaptation du grec ἑβδομάς, — et ensuite le mot barbare *septimana,* formé de deux mots latins, *septem* (sept) et *mane* (matin).

Nous avons adopté le dernier, dont nous avons le substantif *semaine,* sans répudier cependant le premier qui nous donne le qualificatif *hebdomadaire* dans l'usage courant, et dans la liturgie le substantif *hebdomadier.*

La semaine a une origine *religieuse,* et non une origine *civile.* En d'autres termes, la semaine sert à indiquer une période régulière de sept jours, qui se reproduit indéfiniment, sans s'occuper ni des années ni des mois, ce qui ne permet pas de l'utiliser pour les dates des événements et pour une chromologie quelconque, et force à n'y voir qu'une institution sacrée, destinée à rappeler *régulièrement* une fête religieuse.

De fait, que l'on prenne les diverses sortes d'années, *civile, solaire* ou *lunaire,* on n'arrive pas à faire cadrer exactement le nombre de leurs jours avec un multiple de sept.

Il en est de même pour les *mois :* ni le mois *civil,* ni le mois *solaire,* ni le mois *lunaire,* ne peuvent être divisés exactement par sept. Donc, au point de vue *scientifique,* on ne peut rattacher la semaine à aucun système de comput.

D'ailleurs ce que nous allons dire de son origine *historique* complètera cette démonstration.

Avant d'aller plus loin, il faut dire un mot des objections faites à ce système. Les rationalistes ont essayé de changer le caractère historique et religieux de la semaine et du sabbat. Pour eux, l'existence de périodes de sept jours chez un grand nombre de peuples ne prouve pas que la semaine ait une origine absolument ancienne, ni surtout que la semaine ait été établie en vue d'honorer la semaine de l'œuvre créatrice ; ils ne voient dans la semaine qu'une période de temps réglée par les phases de la lune, qui sont *à peu près* de sept jours : « Il est *probable,* dit Wellhausen, que le sabbat à l'origine... tombait régulièrement sur les 7e, 14e, 21e, 28e jours de chaque mois, la nouvelle lune comptant pour le premier [1]. » Ce ne serait que peu à peu que l'on aurait attaché au sabbat une signification religieuse, et ce ne serait qu'après la captivité qu'on verrait le repos de ce jour prendre une importance et une sévérité exceptionnelle [2].

Cette objection de Wellhausen n'a aucune valeur au point de vue scientifique, pas plus qu'au point de vue historique. De fait, comme le démontre J. de Witte, d'après les textes cunéiformes, les Assyriens divisaient les mois en quatre parties égales, composées chacune de sept jours, du premier au sept, du sept au quatorze, etc.; mais comme leurs mois avaient tous trente jours, les deux derniers restaient en dehors de la série des quatre semaines, qui reprenait le mois suivant du premier au sept [3]. Nous avons bien là quatre périodes de sept jours tous les mois, mais avec des jours *intercalaires,* et non la succession non interrompue d'un cycle de sept jours, se renouvelant indéfiniment sans s'occuper ni des mois ni des années comme notre semaine *actuelle,* dont nous allons chercher l'origine dans l'histoire. Nous espérons démontrer rigoureusement qu'elle remonte sans interruption au commencement du monde, et même, nous pensons qu'elle est la suite ininterrompue et non modifiée de la première série inaugurée au paradis terrestre par Adam.

§ 1er. — *La semaine au paradis terrestre et dans le monde antédiluvien.*

On lit au chapitre II de la Genèse : « 2. Complevit Deus die septimo opus suum quod fecerat : et *requievit die septimo* ab universo opere quod patrarat. — 3. Et *benedixit diei septimo,* et sanctificavit illum : quia in ipso cessaverat ab omni opere suo quod creavit Deus ut faceret. »

Quelle que soit l'idée que l'on se forme des jours de la création d'après le récit de Moïse, on est absolument forcé d'admettre que le *septième* jour qui inaugure le *premier sabbat* est un jour de *vingt-quatre heures,* comme nos jours actuels. Cette conclusion ressortira mieux encore de ce que nous dirons du rappel de cette première sanctification par Dieu au désert du Sinaï.

On ne trouve, en dehors de cette consécration primitive, aucune allusion *directe* à la semaine et au sabbat qui la termine, dans toute l'histoire

[1] Ferraris, *Prompta Bibl.*, V° *Hebdomada,* n. 1. — Cf. Calvin., *Lexicon Juridic.*, V° *Hebdomada.*

[1] Wellhausen, *Revue de l'histoire des religions,* juillet 1880, vers la fin.

[2] Vigouroux, *Manuel biblique,* t. I, n. 181, 270, 305. — Jaugey, *Dictionnaire apologétique,* art. *Sabbat,* col. 2876.

[3] *Gazette archéologique,* 1877, p. 51. — Cf. Martigny, *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes,* 1889, art. *Semaine,* p. 729.

antédiluvienne. Toutefois, on ne peut nier que les premiers hommes, instruits par Adam, aient continué à observer le septième jour que Dieu avait solennellement béni et l'aient sanctifié d'une manière quelconque, puisque les auteurs sont d'accord pour reconnaître que la sanctification du septième jour rentre dans le cadre de la religion primitive.

En tout cas, on rencontre dans l'histoire de Noé des périodes de sept jours, qui, si elles ne sont pas la continuation de la première semaine du paradis terrestre, indiquent au moins une habitude de compter par périodes de sept jours. C'est ainsi que Dieu révèle à Noé que dans *sept* jours il fera tomber la pluie : « *Post dies* septem *ego pluam.* » (Gen., VII, 4). On voit aussi Noé attendre *sept* jours à deux fois pour laisser aller la colombe. (Gen., VIII, 10-12). Dans ces passages, la semaine est désignée par son nom propre *Schebuah.*

§ 2. — *Dans la période patriarcale avant le Sinaï.*

1° Il est parlé d'une semaine de noces dans l'histoire de Jacob : « Imple *hebdomadam* (schebuah) dierum hujus copulæ... *Hebdomada* transacta, Rachel duxit uxorem. » (Gen., XXIX, 27-28).

Bien que l'on ne puisse affirmer que le premier mariage de Jacob ait eu lieu le premier jour de la semaine, pour durer sept jours, on voit dans ce passage l'usage chaldéen de compter des périodes de sept jours, ce qui suppose une habitude régulière et rentrant dans les mœurs. Cette interprétation est confirmée par le passage du livre de Tobie : « Et adjuravit Raguel Tobiam, ut duas *hebdomadas* moraretur apud se. » (VIII, 23).

2° C'est au moment de la promesse de la manne que nous trouvons une manifestation non équivoque d'une semaine de sept jours *en cours.* On se trouve dans le désert de Sin, où la disette se fait sentir et amène des murmures sur les lèvres des enfants d'Israël. Dieu promet d'envoyer un pain du ciel et détermine la manière de le recueillir : « Die *sexto* parent quod inferant : et sit duplum quam colligere solebant per singulos dies. » (Ex., XVI, 5). D'après la révélation divine, le *sixième* jour on devait ramasser le double des autres jours, parce qu'il n'en tomberait pas le septième, et cela chaque fois que reviendrait le sixième jour : « Sex diebus colligite ; in die autem septimo sabbatum est Domini, idcirco non invenietur. » (Ex., XVI, 26).

Voilà certainement l'organisation de la semaine pour la durée au moins de la manne. D'après Origène, la manne serait tombée du ciel pour la première fois le premier jour de la semaine : « L'Ecriture, dit-il, nous montre que ce fut un *dimanche*, et non un jour de sabbat, que la manne plut du ciel... [1]. » Quoi qu'il en soit de cette assertion, il est certain que les Hébreux recueillaient la manne depuis plusieurs jours, *colligebant autem mane singuli*, quand ils firent la double récolte du sixième jour, *in die autem sexta collegerunt cibos duplices.* (Ex., XVI, 21-22).

Voilà donc, en fait, constituée la semaine hébraïque de sept jours se succédant sans interruption et terminés par un jour régulier de repos, *avant* la déclaration du mont Sinaï.

Il nous sera facile de montrer que la déclaration du Sinaï s'est appliquée à cette semaine déjà existante ; voyons maintenant les rapports qu'elle a avec la première semaine commencée au paradis terrestre.

Tout d'abord, il faut remarquer que la prescription de Dieu au sujet du *sixième* jour n'aurait eu aucun sens pour le peuple, s'il n'y avait pas eu une période identique dans les habitudes du peuple. Sans doute, le sabbat n'était pas observé comme *repos* absolu, comme il le fut à partir de ce jour ; — néanmoins la période hebdomadaire nous paraît avoir été commencée depuis longtemps.

Peut-on la relier à la semaine antédiluvienne ? — Nous pensons qu'on peut le déduire de ce passage de l'Exode : « Custodite sabbatum *meum ;* videte ut sabbatum *meum* custodiatis... Sex enim diebus fecit Dominus cœlum et terram, et in *septimo* ab opere cessavit. » (Ex., XXXI, 13-17). Il y a une relation certaine entre *in septimo ab opere cessavit* et *sabbatum meum ;* autrement, on ne s'expliquerait pas cette insistance de Dieu à appeler le *septième* jour de la semaine hébraïque d'alors, « *sabbatum meum*, mon sabbat *personnel,* » ou « l'anniversaire du jour où je me suis reposé. »

Supposons que cela ne soit pas, et que le *septième* jour de la semaine hébraïque corresponde à un jour autre que le sabbat de la création : peut-on, alors que nous sommes si stricts à faire les anniversaires au jour *propre*, imaginer que Dieu, qui veut faire du sabbat célébré par un repos strict un mémorial de son repos au septième jour de la création, ait pris dans la série des jours un jour autre que celui qu'il veut rappeler pour en faire le sabbat ? Cette impossibilité morale, jointe aux termes très clairs de l'Exode, nous explique l'enseignement doctrinal que nous allons rapporter.

« Hebdomada, dit Ferraris, composita ex septem diebus, eam incipiendo a die dominico usque ad Sabbatum... initium habuit *ab origine mundi*, dum Creator omnipotens omnia creavit et eduxit e nihilo, termino sex dierum, quibus sex diebus adjunxit septimum, vocatum diem quietis et sanctificatum Domino...; et *hæc est hebdomada, qua in præsentiarum communiter utimur omnes* [1]. »

Cornelius a Lapide dit aussi qu'il est incontes-

[1] Origène, *Hom. in Exod.*, c. 15.

[1] Ferraris, art. *Hebdomada*, n. 3. — Cf. Clericatus, *Spicil.*, V° *Hebdomada.*

table que la loi mosaïque ne *créa* pas le commandement du septième jour, mais le *renouvela* en le formulant et en lui donnant une sanction. Il existait avant Moïse comme précepte et comme enseignement divin [1].

Nous croyons pouvoir conclure que le sabbat, gardé fidèlement par Adam et les descendants de Seth, jusqu'à Noé, a maintenu le comput religieux par période de sept jours se succédant sans interruption et formé la semaine pendant la période antédiluvienne.

Noé, qui a conservé si exactement les notions chronologiques pendant son séjour dans l'arche et qui y a observé plusieurs périodes de *sept jours*, a continué le cycle de sept jours que lui avaient légué ses ancêtres et l'a transmis à ses enfants.

Cette série, que nous retrouvons dans le désert, aura été continuée par les ancêtres d'Abraham, puis transmise par lui aux patriarches, qui nous la gardent traditionnellement jusqu'au jour de la manne, où elle refait son apparition dans l'histoire pour n'en plus sortir désormais jusqu'à nos jours.

§ 3. — *Dans la loi mosaïque, du Sinaï à Notre-Seigneur.*

1° *La semaine dans la proclamation du Décalogue.* — « *Memento* ut diem sabbati sanctifices » (Ex., XX, 8), dit le Seigneur, en promulguant la loi du Sinaï. Cette manière de parler suppose évidemment un sabbat connu de ceux à qui l'on parle. Comme le mot sabbat indique nécessairement une série de sept jours dont il était le complément, nous en concluons que les Hébreux avaient alors leur semaine terminée par le sabbat, dont Dieu leur rappelle l'observation.

Or, cette semaine n'était autre que celle mentionnée au moment de la manne et qui est rappelée historiquement par la démarche des quelques Israélites au matin du premier sabbat après la chute de la manne : « Venitque *septima* dies : et egressi de populo ut colligerent, non invenerunt. » (Ex., XVI, 27).

2° *La semaine dans le Tabernacle.* — Jusqu'ici le repos hebdomadaire avait été donné plutôt comme une obligation des *individus*, sans aucune responsabilité *sociale*. A partir de l'établissement du tabernacle, le sabbat qui termine la semaine et qui revient régulièrement chaque septième jour, est le signe de l'alliance du peuple avec Dieu. Aussi le Seigneur en réclame-t-il l'observation d'une manière permanente : « Custodiant filii Israel sabbatum et celebrent illud in generationibus suis. *Pactum* est *sempiternum* inter me et filios Israel, signumque *perpetuum.* » (Ex., XXXI, 16-17 ; cf. Lévit., XXIII, 3).

Pour que le pacte soit gardé avec plus d'attention, la peine de mort, réservée aux grands criminels, est prononcée contre les profanateurs du sabbat : « Omnis qui fecerit opus in hac die, *morietur.* » (Ex., XXXI, 15; cf. XXXV, 2).

Enfin, il y a des sacrifices particuliers pour ce jour : « Die autem sabbati offeretis duos agnos anniculos immaculatos, et duas decimas similæ oleo conspersæ in sacrificio, et liba quæ rite *funduntur per singula sabbata* in holocaustum sempiternum. » (Num., XXVIII, 9-10).

La semaine devient donc une institution *nationale* chez les Juifs, et les prêtres sont chargés d'en surveiller le renouvellement hebdomadaire par l'accomplissement des sacrifices sabbatiques. Il en est de même de l'autorité civile par la punition des transgresseurs de la loi. Le livre des Nombres nous donne un exemple de la manière dont la police relative au sabbat fut comprise dans le désert. On amena un jour un homme surpris pendant qu'il ramassait du bois le jour du sabbat, et on le mit en prison en attendant que le Seigneur eût décidé de son sort. Le juge divin le condamna à mort, et il fut lapidé en dehors du camp. (Num., XV, 32 36).

Il est facile de déduire de tout cela que la nation hébraïque a fidèlement compté les périodes de sept jours, afin de connaître l'époque du retour d'un repos qui obligeait si gravement. Quelques exemples pris aux diverses époques de son histoire vont nous prouver qu'on y a toujours *compté*, sinon observé, le *septième* jour, qui était celui même mentionné à l'histoire de la manne.

3° *La semaine dans le premier temple.* — Sous Saül, il est parlé des fils de Caath, qui étaient chargés des pains de proposition : « *ut semper novos per* singula sabbata *præpararent* » (I Par., IX, 32) ; et à la fin du règne de David, on rappelle l'office des Lévites *in sabbatis. (Ibid.*, XXIII, 30). Bien que ces faits appartiennent à la période du tabernacle, ils nous servent de trait d'union pour la relier avec la période du premier temple.

Salomon fait offrir au temple des holocaustes sur l'autel du temple chaque *sabbat* pour se conformer au *précepte* de Moïse : *juxta præceptum Moysi in sabbatis.* (II Par., VIII, 12).

L'histoire d'Athalie nous montre les prêtres et les lévites se relevant au jour du sabbat, *qui veniunt ad sabbatum. (Ibid.*, XXIII, 5). On rencontre dans les prophéties d'Isaïe de nombreuses allusions au sabbat et par conséquent à la semaine. Il en est de même dans Jérémie : « Sanctificate diem *sabbati*, y dit le Seigneur, sicut præcepi patribus vestris. » (Jér., XVII, 22).

4° *La semaine pendant la captivité.* — Ezéchiel est le grand prophète sabbatique de la captivité. Dans la plupart de ses prophéties, il attribue à l'oubli du repos du septième jour les malheurs qui ont frappé le peuple (XX, 12-24 ; XXII, 8, 26 ; XXIII, 38), et il promet le relèvement du temple et la reprise des sabbats. (XLIV, 24 ; XLV, 17 ; XLVI, 1, 3, 4, 12).

[1] Cornelius a Lapide, *Comment. in Genesen*, cap. II, 2. — Cf. Darras, *Histoire de l'Eglise*, t. I, p. 180.

Avec de tels avertissements et de telles espérances, on conçoit que les Juifs n'aient pu oublier la période hebdomadaire qui ramenait le sabbat chaque septième jour.

5° *La semaine dans le second temple.* — Aussitôt que le nouveau temple fut construit, on le consacra. La hiérarchie sacerdotale et les différents ministères des lévites furent réorganisés pour le service du sanctuaire selon les prescriptions du livre de Moïse : *sicut scriptum est in libro Moysi.* (I Esd., VI, 18). Bien que le service sabbatique ne soit pas mentionné expressément, il se trouve compris implicitement dans la formule *sicut scriptum est in libro Moysi.*

En tous cas, nous voyons, sous Néhémias, le peuple s'engager à ne pas acheter aux marchands qui se présentaient le jour du sabbat, *non accipiemus ab eis in sabbato,* et à verser un impôt annuel pour subvenir aux dépenses du culte et en particulier pour le sacrifice de chaque sabbat, *in holocaustum sempiternum in sabbatis.* (II Esdr., X, 31, 33).

La relation avec l'ancien sabbat est indiquée au dernier chapitre de son récit par Néhémias : « Je voyais les fils de Juda fouler les grappes ou les olives sous le pressoir, le jour du sabbat ; on portait les gerbes, on chargeait le vin, les raisins, les figues, sur les ânes, et on amenait tous ces fardeaux à Jérusalem sans respect pour le repos du Seigneur. Les Tyriens, qui venaient approvisionner Jérusalem, y vendaient publiquement leurs poissons et autres denrées pendant ce saint jour. J'assemblai les princes du peuple : — Quel est, leur dis-je, ce nouveau désordre que vous avez laissé s'introduire ? Osez-vous profaner ainsi le sabbat ? N'est-ce pas un crime semblable qui attira sur nos aïeux et notre patrie le courroux du Seigneur ? Et, après un si cruel châtiment, vous ne rougissez pas de renouveler les mêmes prévarications ! » (II Esdr., XIII, 15 18). Ces reproches n'auraient eu aucun sens s'il n'y avait pas eu une *semaine* régulière, ramenant chaque septième jour le sabbat de Moïse, de Jérémie, d'Ezéchiel, etc.

Il est souvent question du sabbat dans les livres des Machabées. Sa célébration *publique* est souvent empêchée : *et prohibuerunt celebrari sabbatum* (I Mac., I, 48) ; mais les Juifs fidèles se réunissent dans les cavernes pour le faire en secret : *alii vero ad proximas coeuntes speluncas et latenter die sabbati celebrantes* (II Mac., VI, 11), et ils préfèrent se laisser étouffer par la fumée plutôt que de violer le repos du sabbat en éteignant le feu allumé par leurs ennemis.

Avec Judas Machabée, le sabbat reprend sa place *officielle* dans la nation ; on l'observe à ce point qu'on préfère laisser l'ennemi s'enfuir librement plutôt que de le poursuivre le jour du sabbat (II Mac., VIII, 26) : « Sed reversi sunt hora conclusi, nam erat *ante sabbatum : quam ob causam* non perseveraverunt insequentes. »

6° *La semaine dans l'Evangile.* — Plus adroits que les Grecs, les Romains laissaient à chaque peuple la liberté de son culte. Aussi les sabbats étaient-ils observés par les Juifs, sans que l'administration civile s'en préoccupât.

Nous rencontrons de nombreuses mentions du sabbat dans le récit évangélique. Tantôt, c'est sous la forme d'un fait qui s'est passé le jour du sabbat, comme l'entrée de Notre-Seigneur dans une synagogue le jour du sabbat, *intravit die sabbati in synagogam* (Luc, IV, 16 ; Marc, I, 21), ou son voyage à travers les blés murs, ce même jour, *abiit Jesus per sata sabbato.* (Mt., XII, 1). D'autres fois, c'est sous la forme d'une défense, par exemple quand les apôtres sont réprimandés pour avoir froissé des épis le jour du sabbat, *faciunt quod non licet facere sabbatis* (Mt., XII, 2), ou bien quand Notre-Seigneur est critiqué pour avoir guéri un malade le jour du sabbat, *indignans quia sabbato curasset Jesus.* (Luc, XIII, 14 ; Jean, V, 9, 10, 16, 18 ; VII, 22, 23 ; IX, 14, 16). En confrontant tous ces passages, il est facile d'en déduire que le sabbat observé alors par les Juifs était le même que celui des Machabées, de Néhémie, de Salomon et de Moïse : ce qui nous donne une série ininterrompue historiquement depuis la chute de la manne, jusqu'à la mort de Notre Seigneur.

§ 4. — *De la mort de Notre-Seigneur à nos jours.*

La mort de Jésus-Christ a une importance capitale dans l'histoire de la semaine, parce qu'elle nous permet de suivre le développement du sabbat de Moïse et de voir la juxtaposition du dimanche chrétien, sans qu'il y ait interruption ou interversion dans les séries hebdomadaires ou dans la manière de les organiser.

Notre-Seigneur est mort le soir du sixième jour, que les Juifs appelaient *parasceve*, c'est-à-dire *préparation :* « Quia erat *Parasceve*, quod est *ante sabbatum,* » dit saint Marc. (XV, 42). « Et dies erat *Parasceves* et *sabbatum* illucescebat, » remarque saint Luc. (XXIII, 54). Ce *parasceve* correspond au vendredi soir de notre semaine, comme l'a toujours cru l'Eglise en maintenant une discipline de pénitence pour ce jour-là en l'honneur de la mort du Christ.

La sépulture a eu lieu le soir même, *avant* le commencement du sabbat mosaïque : « Ut non remanerent corpora in cruce sabbato, » dit saint Jean. (XIX, 31).

Enfin la résurrection s'est produite le *lendemain* du sabbat, ou le premier jour de la semaine judaïque, que l'on appelait dans le langage courant *una sabbati :* « *Una* autem *sabbati,* Maria Magdalene..., » dit encore saint Jean. (XX, 1).

Ces points de repère bien établis, nous allons constater la permanence de la semaine mosaïque grâce à la permanence de son sabbat, et le commencement du dimanche chrétien au lendemain du sabbat des Juifs.

1° *Permanence du sabbat mosaïque.* — Les

Actes des apôtres nous montrent le sabbat persévérant *en fait* dans toutes les contrées du monde romain où les Juifs s'étaient disséminés.

Paul et Barnabas, se trouvant à Antioche de Pisidie, entrent dans la synagogue un jour de sabbat, *et ingressi synagogam die sabbatorum, sederunt* (XIII, 14), et les Juifs les prient de revenir encore le sabbat suivant, *rogabant ut sabbato sequenti loquerentur (Ibid.*, 42), ce qu'ils s'empressèrent de faire, *sequenti vero sabbato... (Ibid.*, 44).

Il est aussi question du sabbat dans le récit de saint Luc relativement à l'évangélisation de la ville de Philippe, *die autem sabbatorum egressi sumus...* (Actes, XVI, 13), et dans celui du séjour à Thessalonique, *per tria sabbata disserebat (Ibid.*, XVII, 2), et ensuite à Corinthe, *disputabat in synagoga per omne sabbatum.* (XVIII, 4).

Comme les Juifs de Jérusalem gardaient encore à cette époque *officiellement* le sabbat de Moïse au temple par des sacrifices et le repos, que d'ailleurs saint Paul avait toujours observé ce sabbat depuis son enfance, enfin que les Juifs de la dispersion venaient de temps à autre à Jérusalem pour des motifs de religion, on doit en conclure que le jour du sabbat dans les diverses parties du monde romain coïncidait exactement avec le jour de repos de Jérusalem, la ville sainte.

En Orient, où l'exemple de l'Eglise de Jérusalem, composée de Judéo-chrétiens, avait une influence prédominante, on célébrait dans les premiers siècles le sabbat et le dimanche, et saint Grégoire de Nysse appelle encore ces deux jours *frères* [1]. C'est ce qui explique ce décret du concile de Laodicée, en 361 : « Les chrétiens ne doivent pas vivre à la mode judaïque, rester oisifs le samedi ; ils doivent travailler ce jour-là ; mais le dimanche, ils sont tenus en qualité de chrétiens de s'abstenir de tout travail [2]. »

Ce passage nous montre la Synagogue et l'Eglise veillant sur la célébration hebdomadaire du sabbat, et par conséquent sur l'évolution de la semaine judaïque, qui se termine par le repos du septième jour, ou du samedi de notre semaine.

Comme, aujourd'hui encore, les Juifs, dans nos contrées, continuent à célébrer le sabbat le septième jour de notre semaine, nous devons en conclure qu'ils ont gardé le cycle mosaïque et qu'en remontant de sabbat en sabbat, on arriverait au grand sabbat qui a suivi la sépulture du Sauveur, et, en remontant plus haut encore, au premier sabbat historique, au moment de la manne. Cette preuve ressortira encore davantage de ce que nous allons dire de la formation de la semaine chrétienne.

2° *Le commencement de la semaine chrétienne.* — Le Sauveur est ressuscité le premier jour, *una sabbati,* de la semaine mosaïque, avons-nous dit. Le soir du même premier jour, il apparaît aux apôtres réunis dans le cénacle, *cum sero esset die illo, una sabbatorum* (Jean, XXI, 19) [1], et, *huit* jours après, *post dies octo (Ibid.*, 26), il revient encore au cénacle où les apôtres étaient de nouveau assemblés.

Martigny voit dans cette *seconde* réunion au jour octaval de la résurrection la première célébration du dimanche [2].

Quoi qu'il en soit, il est certain que les apôtres honorèrent par des *cérémonies particulières* le premier jour de la semaine juive, qui correspond à notre dimanche. On peut le conclure du récit des Actes au sujet du passage de Paul à Troade : « Le premier jour de la semaine, les disciples étant assemblés pour rompre le pain, Paul, qui devait partir le lendemain, leur fit un discours qu'il continua jusqu'à minuit. » (Actes, XX, 7). C'est aussi parce que le premier jour de la semaine avait quelque chose de distinctif, que Paul dit aux Corinthiens : « Per *unam sabbati* unusquisque vestrum seponat, recondens quod ei placuerit. » (I Cor., XVI, 2).

Ces deux textes nous montrent l'Eglise gardant le cycle hebdomadaire au point de vue religieux et conservant la série observée alors par les Juifs, mais en changeant le jour de repos, qui devient le premier de la semaine, au lieu d'être le dernier.

Ce changement se fit peu à peu, c'est-à-dire que les chrétiens issus de l'élément juif continuèrent longtemps à observer et le sabbat et le dimanche, comme les apôtres eux-mêmes.

3° *La semaine et la réforme du calendrier par Grégoire XIII.* — Nous n'avons pas à dire les motifs qui déterminèrent Grégoire XIII à modifier le calendrier Julien par sa bulle *Inter gravissimas*, du 24 février 1582. Disons seulement qu'en supprimant dix jours au mois d'octobre 1582 et en faisant compter le 15 immédiatement après le 4, il n'apporta aucune modification à l'organisation de la semaine, de telle sorte que la série de sept jours continua comme dans le passé depuis les temps apostoliques.

Les hérétiques n'adoptèrent qu'au XVIII^e siècle la réforme grégorienne ; mais cela n'a eu aucune influence sur leur semaine, qui est restée identique à celle de l'Eglise catholique.

L'Eglise grecque se sert encore aujourd'hui du calendrier Julien, qui est en retard de douze jours sur le calendrier grégorien [3] ; mais elle a notre semaine.

4° *La semaine et le calendrier républicain.* — La Convention nationale ayant aboli le calendrier grégorien lui substitua, par le décret du 24 novembre 1793, un calendrier entièrement basé sur le système décimal. L'ère des Français data de la première année de la République, c'est-à-dire du

[1] Goschler, *Dict. de théologie*, art. *Dimanche.*
[2] Can. 29. — Cf. Guérin, *Les Conciles*, t. I, p. 147.

[1] Cf. Fouard, *La Vie de N.-S. Jésus-Christ,* t. II, p. 454-462.
[2] Martigny, *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes*, art. *Dimanche*, p. 247.
[3] Goschler, *Dict.*, art *Calendrier*, t. III, p. 430.

22 septembre 1792 à minuit. Ce qui caractérise ce calendrier, c'est l'abolition de la semaine et le partage du mois en décades.

Ce calendrier dura *officiellement* pour tout le territoire de l'Empire jusqu'au 2 fructidor an XIII, 1805. Mais il fut abandonné bien auparavant dans la pratique commune; la période de dix jours pour le repos était trop longue, et l'on cite même des contrées où les animaux eux-mêmes refusaient le travail le dimanche.

L'Eglise de France n'abandonna jamais le calendrier grégorien avec sa semaine, restant en union avec le Saint-Siège.

Q. — Au sujet de la question des confesseurs des religieuses à vœux simples, résolue dans les *Normæ* du 28 juin 1901, vous dites dans l'*Ami* de 1905, p. 1006-07 : « Toute religieuse qui est dans *une église publique* peut se confesser *validement* à tout prêtre qui entend les confessions dans cette église. Et toutes les fois que la religieuse est dans l'église licitement, c'est-à-dire avec l'approbation de sa règle, sa confession est non seulement valide, mais encore licite. » — Et vous ajoutez : « Comme ce décret émane de l'autorité suprême du chef de l'Eglise, il annule toutes les prescriptions épiscopales qui lui seraient opposées. »

Or nos statuts diocésains portent : « Quant aux personnes tout prêtre approuvé peut absoudre indistinctement les pénitents qui se présentent à son confessionnal.... Nous exceptons toutefois les religieuses, même celles qui appartiennent à des communautés simplement approuvées par l'autorité épiscopale et celles que leur règle place sous la direction du clergé paroissial. Pour les unes et les autres, si nous n'avons pas désigné un confesseur particulier, nous députons à cet effet, en vertu du présent statut, le curé de la paroisse où elles résident. »

Cela étant : 1° Un curé qui n'est pas désigné et qui n'a pas de religieuses dans sa paroisse, pourrait-il entendre et absoudre validement et licitement une ou deux religieuses de paroisses voisines qui se présenteraient à son confessionnal ?

2° Un curé qui a des religieuses dans sa paroisse pourrait-il en confesser d'autres dans une autre église que la sienne ?

R. — Ad I. Un curé qui n'est pas désigné par les statuts diocésains et qui n'a pas de religieuses dans sa paroisse pourrait-il entendre et absoudre *validement* et *licitement* une ou deux religieuses de paroisses voisines qui se présenteraient à son confessionnal ? — *Si nous étions curé dans le diocèse en question*, voici comment nous interpréterions la clause des statuts : nous accepterions les religieuses qui se présenteraient à notre confessionnal et les absoudrions sans aucune inquiétude.

Tout d'abord, il est à remarquer qu'il s'agit, dans les statuts, d'une réserve qui concerne seuls les prêtres qui ont une juridiction *déléguée émanant de l'Evêque*. Quant à ceux qui ont une juridiction *ordinaire* émanant du droit commun, la réserve ne les atteint pas. En effet, tous les auteurs reconnaissent que si l'évêque peut limiter la juridiction du curé par la réserve de cas déterminés, il ne peut pas lui interdire d'absoudre validement toutes les personnes qui viennent le trouver à son tribunal dans son église, à moins qu'elles n'aient des cas réservés.

Il s'ensuit qu'un curé peut toujours *validement* absoudre dans son église toutes les religieuses qui s'y présentent [1]. Il le pourra *licitement* toutes les fois que les constitutions des religieuses ou les statuts synodaux ne renfermeront aucune défense à ce sujet.

Pour faire concorder les statuts que nous étudions avec les principes généraux du droit, nous sommes obligés de dire que les curés ne sont pas compris dans la défense dont il s'agit.

Y fussent-ils compris, que l'on devrait interpréter les statuts dans le sens que nous allons dire en répondant à la seconde question.

Ad. II. Un curé qui a des religieuses dans sa paroisse pourrait-il en confesser d'autres dans une église autre que la sienne ? — Nous répondons affirmativement, parce que cela est permis à tout prêtre qui a le pouvoir de confesser dans cette église les personnes *utriusque sexus*. Nous trouvons la preuve de cette affirmation dans une réponse de la S. Pénitencerie du 7 février 1901 [2].

Les statuts de Tournai portent, au sujet de la confession des religieuses :

« 1° Nemo, præter confessarium tum ordinarium, tum extraordinarium, sacramentalem confessionem religiosarum quarumcumque in communitate viventium, *in monasterio valide* excipere potest absque prævia Ordinarii facultate.

« 2° Monialium quæ per aliquot dies extra monasterium versantur, confessiones audire potest in ecclesiis... quilibet confessarius pro utroque sexu approbatus. »

Les statuts de Malines renferment les mêmes dispositions ; toutefois, au lieu de *aliquot dies*, ils portent *ad tempus*.

Un prêtre a obtenu de l'évêque de Tournai des lettres l'autorisant à recevoir la confession *personarum utriusque sexus, non tamen religiosarum*. Pendant qu'il remplit les fonctions de confesseur dans une église publique de la ville, une religieuse appartenant à une communauté de cette ville, et sortie pour une heure de son monastère, avec la permission de sa supérieure, pour vaquer à une affaire, se présente à son confessionnal ; il l'entend et l'absout.

Concevant ensuite des doutes sur la validité de l'absolution donnée, parce qu'il ne s'était pas informé des conditions dans lesquelles la religieuse s'était présentée à lui, il demandait à la S. Pénitencerie ce qu'il fallait penser pour le passé de la validité de l'absolution donnée, et, dans le cas de négative, comment pour l'avenir il lui faudra faire son enquête quand une religieuse se présentera à son confessionnal.

Voici la réponse de la S. Pénitencerie : « Ratione habita prioris statuti, Titium valide absolvisse. Quoad interrogationes vero faciendas, nisi pru-

[1] *Ami*, 1898, p. 153.
[2] *Ami*, 1901, p. 516.

dens suspicio suboriatur quod pœnitens illicite apud ipsum confiteatur, posse confessarium a supradictis interrogationibus abstinere. »

Il suit de là que *toutes* les confessions faites par une religieuse en dehors de sa maison, même à un prêtre qui est approuvé pour la confession *personarum utriusque sexus, non tamen religiosarum*, sont *toujours valides*.

De plus, elles sont toujours *licites* pour le confesseur tant qu'il n'aura pas la certitude que la religieuse vient à lui frauduleusement. Et encore n'est-ce pas en vertu d'une loi positive, mais en vertu de la loi naturelle, qui défend de coopérer à une œuvre mauvaise.

Pour la religieuse, c'est une affaire de Constitutions et d'obéissance aux supérieures ; mais ces considérations n'entrent plus en compte quand la religieuse a un besoin réel d'un confesseur autre que l'ordinaire de la communauté, et qu'elle n'ose pas le demander.

Nous pensons que c'est dans ce sens qu'il faut interpréter vos statuts afin de les faire concorder avec la réponse de la S. Pénitencerie du 7 février 1901.

Q. — 1° Dans un ouvrage bien fait et très utile paru l'an passé *(Romans à lire et romans à proscrire*, par L. Bethléem), se trouve une courte étude sur l'*Index*. On assure (p. 15) que même lorsque les livres d'un auteur sont condamnés avec la mention *Opera omnia*, beaucoup échappent à la condamnation. Est-ce vrai ?

2° On assure ensuite que presque tous les romanciers mis à l'Index le sont en ces termes : *Omnes fabulæ amatoriæ* (p. 16) ; que cela ne vise que les romans d'amour impur, et que dès lors on peut lire librement tous les romans d'amour non impur. Mais comment pourra-t-on bien savoir quels romans sont d'amour impur ou non impur, et surtout quel amour est impur ou non ?

R.— Ad I. Quand il y a la clause *opera omnia*, *tous* les ouvrages de l'auteur ne sont pas pour cela condamnés ; il en est qui échappent à la censure suivant leur contenu.

Quand ils s'occupent de questions *religieuses*, ils sont tous compris dans la défense.

Pour les questions non religieuses, les ouvrages ne sont condamnés et interdits que s'ils sont individuellement condamnés sous leur titre, ou s'ils tombent sous une règle générale, par exemple ceux qui sont *ex professo contra bonos mores*. Les autres ouvrages restent permis. Ainsi regarde-t-on comme permis *Le Rêve*, de Zola, bien que l'*Index* porte *Opera omnia*.

C'est l'interprétation qui a été donnée par l'ensemble des commentateurs et que l'on peut suivre en pratique.

Ad II. La clause *fabulæ amatoriæ* ne comprend que les *romans d'amour*. Sous le titre de *romans d'amour*, on range uniquement ceux qui sont obscènes *ex professo*.

Pour les ouvrages qui ne sont pas obscènes *ex professo*, les auteurs les donnent comme permis.

Ainsi le P. Vermeersch pense qu'on peut lire *La petite Fadette, La Mare au diable, François le Champi*, de Georges Sand, et *Le comte de Monte-Cristo*, de Dumas père. On peut ranger dans la même catégorie *La Grenadière, L'illustre Gaudissart, Eugénie Grandet, Ursule Mirouët, Les Parisiens en province*, de Balzac [1].

Mais comment pourra-t-on savoir si tels romans sont d'amour impur ou non ? — Nous avons plusieurs moyens pour le reconnaître :

1° *La décision de l'autorité épiscopale.* — Tout livre qui est donné par un évêque comme tombant sous une des règles de l'Index, doit être regardé *au moins comme très suspect* par les particuliers étrangers au diocèse.

Il y aurait un immense avantage à voir une Commission nationale de prêtres chargés par l'épiscopat français de surveiller le mouvement de la presse et de signaler les livres qui tombent sous les règles de l'*Index*, tant au point de vue des mœurs qu'au point de vue de la foi. Serait-il indiscret de notre part de présenter, au nom des prêtres du clergé paroissial et des aumôniers des œuvres, une requête tendant à faire dresser le catalogue des livres français que l'on peut placer dans les bibliothèques ou mettre impunément dans les mains des fidèles ?

Ce catalogue pourrait prendre la forme *négative* comme pour l'*Index* romain, où ne figurent que les ouvrages condamnés : méthode qui aurait ses inconvénients, parce que la Commission en question n'aurait pas l'autorité suffisante pour faire respecter ses décisions. Il pourrait aussi revêtir la forme *positive*, par l'insertion des ouvrages indemnes dans un catalogue publié par le soin des évêques dans une communication au clergé, soit dans des mandements, soit par des insertions dans les *Semaines religieuses*. Cette publicité donnée aux bons ouvrages, en même temps qu'elle serait un encouragement à la presse catholique et honnête, fournirait au clergé une appréciation saine et de haute valeur sur les livres qu'il peut mettre ou laisser entre les mains des fidèles.

Ce n'est qu'un *desideratum* que nous présentons, mais nous sommes sûrs d'être les interprètes d'un grand nombre de prêtres, qui nous ont souvent demandé des renseignements que nous n'avons pas qualité pour leur donner.

2° *L'enseignement et la pratique catholique.* — Il faut beaucoup tenir compte, dans cette matière, de l'enseignement et de la pratique des prêtres dévoués à l'Eglise, et des fidèles d'une conscience timorée, tant pour désigner les œuvres mauvaises émanées d'hommes animés de bonnes intentions, que pour déclarer indemnes des ouvrages composés par des auteurs mauvais par principe.

3° *L'examen personnel.* — Quand il n'y a pas eu un jugement émané de l'autorité compétente au sujet d'un livre inconnu, un prêtre peut certainement le lire pour se rendre compte de sa valeur au point de vue de la foi et des mœurs, sauf à

[1] *Ami*, 1904, p. 1127 ; — 1902, p. 811.

suspendre la lecture quand la preuve de la condamnation aura été faite par le contenu mauvais de l'ouvrage. Tout prêtre, même sans aucune permission de lire les livres à l'Index, peut faire cet examen, mais son droit cesse avec la preuve intime de la condamnation. Il n'en est pas de même de celui qui a une permission de l'Index : il peut continuer sa lecture, à moins que l'ouvrage ne soit excepté de la permission.

Pour un catholique qui n'a que des connaissances limitées en fait d'instruction religieuse, on ne peut guère lui permettre de lire un ouvrage suspect au point de vue de la *foi*, parce qu'il lui serait difficile de démêler par lui-même la vérité de l'erreur ; il devra donc solliciter l'avis d'un prêtre pour savoir le jugement à porter sur tel ouvrage.

Pour les *bonnes mœurs*, nous pensons que toute personne sensée et munie d'un embryon de conscience peut, à défaut de prêtre, se rendre compte par elle-même de la moralité d'un livre, sauf à cesser la lecture quand la preuve de l'immoralité est faite.

Q. — Un de mes confrères, professeur dans une maison d'éducation, n'ayant par conséquent aucun autre ministère à remplir que celui de l'enseignement, s'est chargé récemment d'un *trentain* de messes grégoriennes. Il en était à sa vingt-cinquième messe, lorsque par suite d'une circonstance tout à fait imprévue l'évêque le pria d'aller desservir pendant deux ou trois jours les habitants d'une petite île du diocèse. Et voilà qu'à peine arrivé dans sa desserte, il a (chose qu'il était loin de prévoir) à chanter le service d'un paroissien. Il essaie inutilement de se faire remplacer par un autre prêtre pour son *trentain* ce jour-là : c'est impossible. Alors, il se décide à appliquer la messe chantée des funérailles à l'âme de celui pour lequel il a reçu ses honoraires de messes grégoriennes ; et quelques jours plus tard, alors que ses trente messes sont dites, il dit une messe basse pour le défunt dont il a fait les funérailles et pour lequel il a été censé chanter la messe quelques jours plus tôt.

Pouvait-il agir ainsi ? En d'autres termes, peut-on accepter l'honoraire d'une messe chantée qu'on acquittera ainsi en deux parties : un jour on acquittera la pompe extérieure (chant, musique, etc.), et l'autre jour le fruit du sacrifice ?

R. — Il y a ici deux questions, l'une de principe et l'autre de fait, qui se résument dans ces deux interrogations : 1° Le professeur a-t-il bien agi dans la circonstance ? 2° Pourrait-il agir de même dans tout autre cas ?

1° *Le professeur a-t-il bien agi dans le cas ?* — Nous rappelons en deux mots les circonstances du fait. Il s'agit d'un *professeur*, par conséquent d'un prêtre *libre de ses intentions* de messes. Il a accepté librement de dire un trentain, c'est-à-dire de célébrer par lui-même, ou de faire célébrer par d'autres, la messe pendant trente jours consécutifs pour une personne déterminée. Comme la condition a été exposée à l'avance et librement acceptée par le célébrant, il en résulte une obligation de *justice* soit de célébrer, soit de faire célébrer la messe à l'intention voulue pendant trente jours consécutifs.

D'autre part, la charge de desservir temporairement l'île ne lui a été confiée que *postérieurement* à son engagement de dire le trentain, et cela encore *à titre de charité*, puisqu'il n'est pas titulaire de la paroisse.

De plus, si l'Eglise désire l'application de la messe pour le défunt au jour de la sépulture, elle n'en fait pas une obligation sous peine de péché. Bien plus, elle autorise les fidèles à se contenter de l'office funèbre fait pour le défunt dans l'église paroissiale au jour des funérailles, et à faire dire dans une autre église une messe qui servira de messe exéquiale.

A raison de toutes ces considérations, nous pensons que le professeur a bien agi en l'espèce.

Tout d'abord, il devait chercher à se faire remplacer par un autre prêtre pour son trentain, afin de pouvoir appliquer la messe du service des funérailles à la personne dont le corps était présent.

Le remplaçant ne s'étant pas trouvé, le professeur devait donner la préférence à son trentain, parce que, dans la pensée de l'Eglise, les trente messes doivent être dites pendant trente jours *consécutifs* pour donner droit au privilège, et que, d'autre part, il y avait une obligation de justice *antérieure* à l'obligation qui résulte de la célébration des funérailles.

D'autre part, les parents ne peuvent pas se plaindre en justice puisqu'ils ont eu, quoique en deux fois, le fruit d'une messe chantée, le chant et les cérémonies de la messe des funérailles ayant été appliqués au défunt, puis la messe basse dite quelques jours plus tard.

Fallait-il prévenir les parents ? — C'est une question de circonstance. Comme le professeur n'avait accepté cette démarche que par charité, et non comme une charge pastorale personnelle, il n'était pas tenu de prévenir les parents, s'il craignait de les mécontenter, ou bien de les scandaliser.

2° *Pourrait-on agir de même dans tout autre cas ?* — Rappelons que l'application de la messe basse et le chant sont deux choses distinctes et qui peuvent être séparées, puisque les tarifs diocésains contiennent des sommes diverses selon que l'on dit une messe basse, ou que l'on a la solennité du chant.

Si ce sont des choses différentes, elles peuvent être séparées dans la pensée du prêtre et appliquées à des personnes diverses. Tout cela est vrai quand on se trouve en présence d'un cas de force majeure, comme dans celui que nous venons d'étudier. En dehors de ces circonstances, on se trouve tenu par la volonté des parents qui demandent l'application du chant à leurs défunts.

Q. — L'aspersion est requise pour la bénédiction d'un scapulaire. Que faudrait-il penser de la validité si, malgré le geste, il ne sortait pas même une goutte d'eau de l'aspersoir ?

R. — L'emploi de l'eau bénite est certainement obligatoire *sub præcepto*, parce qu'il est imposé

pour toutes les formules de bénédiction approuvées par l'Eglise, comme le dit le Rituel dans les règles générales relatives aux bénédictions : « Postea rem aspergat *aqua benedicta* [1]. »

De plus il est imposé pour chaque formule de bénédiction des scapulaires.

L'emploi de l'eau bénite exige pour se vérifier que quelques gouttes au moins touchent les objets à bénir, dans l'espèce le scapulaire ; se contenter de faire le geste de lancer de l'eau bénite avec un objet qui n'en contient pas, ne remplit certainement pas l'obligation de conscience qui résulte du précepte.

Qu'en est-il de la *validité ?* — Après mûre réflexion, nous pensons qu'elle ne serait pas atteinte, de sorte que les fidèles seraient réellement admis dans la confrérie du scapulaire bien que l'eau bénite n'eût pas touché le vêtement. Le motif, c'est que l'eau bénite ne paraît à la fin de la cérémonie que comme *complément* de la bénédiction et comme *accessoire,* la formule renfermant en elle-même, avec l'intention du prêtre, tous les éléments de sanctification.

D'ailleurs, pour plus de facilité, le prêtre qui impose le scapulaire peut veiller à ce qu'il y ait de l'eau bénite dans le goupillon. Enfin les diverses sanations qui ont eu lieu successivement ont fait disparaître le défaut, si par hasard il y avait eu invalidité.

Pour les scapulaires que l'on met dans la suite, la question ne se pose pas, parce que pour ces scapulaires la bénédiction est simplement de *conseil* [2], d'après le décret de la S. C. des Indulgences du 18 août 1868 [3].

Q. — Quelle ligne de conduite faut-il tracer aux sages-femmes pour le baptême sous condition ?

R. — On enseigne aux sages-femmes dans les cours à leur usage ce qu'il en est des enfants arrivant sans vie apparente, mais chez lesquels la respiration peut être provoquée, ce qui met leurs organes en activité.

Quand elles peuvent ainsi les faire vivre, ne fût-ce qu'un temps plus ou moins court, elles doivent ne pas s'y épargner.

Mais quand il est certain que la vie n'est pas absente, ce serait une bonne précaution de les baptiser sur-le-champ, avant de pratiquer les tractions qui peuvent déterminer le mouvement vital. Si la mort survenait au cours de l'opération, le ciel leur serait assuré.

Quand la mort de l'enfant est certaine, par exemple s'il y a décomposition, il n'y a pas à vouloir administrer le baptême.

S'il y a doute sur la vie, il faut administrer le baptême sous condition.

Voilà ce qu'on doit dire aux sages-femmes, qui ne manqueront pas de s'y conformer, si elles sont pieuses ou simplement sérieuses.

Q. — Un religieux à vœux simples obtient quelques jours de vacances pour revoir sa famille. Il reçoit, outre le prix du voyage, quelque argent en plus pour les imprévus. Quelle doit être la conduite de ce religieux en vacances par rapport au vœu de pauvreté ?

R. — Voici comment l'art. 113 des *Normæ* comprend le vœu simple de pauvreté : « Per votum simplex paupertatis Sorores renuntiant juri licite disponendi *de re quacumque temporali sine venia* legitimorum superiorum. »

Donc, pour disposer d'une chose temporelle quelconque, il faut la permission des supérieurs légitimes. Comme il n'y a pas de distinction établie entre le séjour dans la communauté et le temps que l'on passe dans le monde, il faut appliquer les mêmes règles dans l'un et l'autre cas. Il faut donc au religieux les mêmes permissions au dehors que dans la maison, et l'on doit interpréter le vœu de pauvreté d'une semblable manière.

Quelle est l'étendue de la permission donnée par le supérieur ? C'est à lui qu'il faut le demander ou à la pratique suivie par les religieux les plus anciens et les plus timorés.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

La Théologie sacramentaire. *Etude de théologie positive,* par P. Pourrat, prof. au Grand Séminaire de Lyon. — Un vol. in 12 de xv-372 p., 3 f. 50. — Paris, Lecoffre.

Voici incontestablement un des livres les plus utiles de cette collection d'Etudes de théologie positive que la maison Lecoffre a entreprise et qui jusqu'aujourd'hui ne nous a donné que de l'excellent.

La théologie sacramentaire a été dès l'origine et ne cesse d'être le point de mire des attaques protestantes ; et même chez nous, elle a été pour plusieurs une pierre d'achoppement (pour M. Loisy par exemple, en ce qui touche l'Eucharistie ; pour M. Boudinhon, en ce qui touche la Pénitence).

La raison en est que cette théologie en effet n'a pas été constituée de très bonne heure avec la précision scientifique qu'elle a maintenant. A l'origine, ce sont les doctrines trinitaires qui absorbent principalement la pensée des écrivains ecclésiastiques des quatre premiers siècles. Puis, au v[e] et au vi[e] siècles, les hérésies nestorienne, eutychienne, pélagienne et monophysite obligent l'Eglise à fixer son attention sur les dogmes christologiques et sur ceux du péché originel et de la grâce. « Ce n'est qu'ensuite, écrit M. Pourrat, que la pensée chrétienne s'est portée formellement sur les moyens de grâce et de rémission des péchés qui sont les Sacrements. »

Voilà pourquoi le développement des doctrines sacramentaires a été plus tardif. Il a été opéré au moyen âge par les théologiens scolastiques qui sont les représen-

[1] *Rituel romain,* tit. VIII, ch. I, n. 5.
[2] *Decreta authentica,* n. 421, ad 1.
[3] Tachy, *Les Confréries,* 2[e] édit., n. 200.

tants de la Tradition catholique à leur époque, de même que les Pères l'avaient été dans les siècles anciens.

Mais, si la doctrine théologique n'était point constituée scientifiquement, les Sacrements n'en ont pas moins été dès l'origine usités dans l'Eglise, qui les a reçus de Jésus-Christ. — « Les rites qui possèdent le pouvoir de produire la grâce ont toujours été, écrit l'abbé de Broglie, pratiqués dans l'Eglise. A chaque cérémonie était jointe une doctrine traditionnelle qui en exposait la nature et l'effet... Mais la forme systématique et philosophique (de la doctrine) a progressé. » — « Cette parole de l'abbé de Broglie, continue M. Pourrat, exprime bien la manière dont les dogmes sacramentaires se sont développés ; ils sont pour la plupart une expression théorique de la pratique sacramentelle de l'Eglise. L'adage bien connu : *Lex orandi lex credendi*, trouve ici sa pleine justification. »

D'excellents travaux de détail, notamment de Mgr Batiffol et M. Vacandard, avaient paru ces dernières années sur divers points de la théologie sacramentaire. M. Pourrat nous présente ici une étude synthétique de tout l'ensemble de la doctrine et nous montre quelle idée on s'est faite dans l'Eglise, depuis l'origine et à travers les siècles patristiques et scolastiques, — 1° de la *définition* du sacrement, — 2° de la *composition* du rite sacramentel, — 3° de l'*efficacité* des sacrements (point cardinal de toute la théologie sacramentaire : c'est parallèlement et subordonnément à la doctrine de l'efficacité que se sont développés les autres points de la doctrine sacramentaire : ce qui se comprend, l'efficacité *ex opere operato* étant la caractéristique exclusive des sacrements chrétiens, leur essence même, et devant dès lors, à mesure qu'elle était mieux précisée elle-même, devant manifester mieux et successivement les divers aspects des réalités sacramentelles), — 4° du *caractère* sacramentel, — 5° du *nombre* des sacrements, — 6° de leur *institution divine*, — 7° de *l'intention du ministre* et de celle du *sujet* des sacrements.

Ce livre est un beau chapitre de l'histoire du développement du dogme. Tout le monde conclura, comme l'auteur, qu' « il y a entre les données scripturaires et patristiques et les définitions sacramentaires du Concile de Trente une conformité suffisante pour satisfaire tout esprit raisonnable. »

M. Pourrat a mûri ces pages dans l'enseignement, au Grand Séminaire de Lyon. C'est dire tout ce que l'on y trouvera de méthode, de clarté, et surtout de conscience, — de cette conscience dont nulle part on ne sent mieux la nécessité sacrée et on ne prend mieux la sainte habitude qu'au contact des jeunes intelligences et dans la formation de la jeunesse cléricale.

« Les Saints. » **Sainte Colette (1381-1447)**, par André Pidoux, archiviste paléographe. — **Madame Louise de France (1737-1787)**, par Geoffroy de Grandmaison. — Vol. in-12 de 191 et 210 p., 2 f. — Paris, Lecoffre.

I. — La vie de sainte Colette, c'est d'avoir été, en un des siècles le plus douloureux de l'histoire de l'Eglise, au temps du grand schisme d'Occident, la réformatrice de l'Ordre de Saint-François. C'était une humble enfant du peuple, fille d'un charpentier de Corbie. Elle chercha longtemps sa voie, en diverses communautés pour lesquelles elle n'était point faite ; elle se décide ensuite pour la vie de recluse, à l'âge de vingt et un ans ; trois ans plus tard, sur des appels réitérés de Dieu et après avoir subi de terribles assauts du démon, elle se dévoue à la réforme des trois Ordres franciscains, la poursuit à travers tous les Etats des ducs de Bourgogne, des Flandres aux bords du lac de Genève, appuie sa parole par d'éclatants miracles, et laisse des filles qui après cinq siècles conservent leur ferveur et leur austérité première.

Elle était de l'obédience des papes d'Avignon. C'est à Benoît XIII qu'elle demande dispense de son vœu de reclusage, au moment d'entreprendre la réforme ; c'est devant Benoît XIII qu'elle va, à Nice, plaider la cause de la réforme et obtenir les faveurs nécessaires. Quand ensuite le concile (ou conciliabule) de Pise, se débarrassant indûment des deux papes concurrents, en élit un troisième, Alexandre V, comme celui-ci était franciscain, toute la famille séraphique se range aussitôt sous son obédience, et Colette suit ses supérieurs.

Elle jouissait d'une influence considérable. On la consultait beaucoup. Elle vit saint Vincent Ferrier. On croit qu'elle vit aussi Jeanne d'Arc, à Moulins. Elle fut en relations avec les Pères de Bâle, au début du fameux Concile ; puis, une révélation lui apprend l'esprit de schisme qui va s'abattre sur Bâle, elle s'empresse d'en avertir le cardinal Cesarini qui en quittant le Concile se recommande instamment à ses prières. Elle connaissait très particulièrement Amédée VIII de Savoie, qui avait été l'un des premiers protecteurs de la réforme franciscaine et qui ensuite renonça à la couronne ducale pour se donner à la vie érémitique. Mais, quand Amédée, cédant aux offres du Concile de Bâle, accepta la tiare d'antipape sous le nom de Félix V, Colette, par des ordres exprès, prémunit ses filles d'Orbe et de Vevey, qui n'eurent aucune compromission avec l'intrus. Plus tard, saint Jean de Capistran, franciscain lui aussi, la chargea, croit-on, au nom du pape Eugène IV, de négocier la soumission de ce pauvre Félix V. Elle ne vit pas le succès définitif de ses négociations, puisque Félix V ne se décida à résigner son pontificat usurpé qu'en 1449, deux ans après la mort de la sainte : les efforts de celle-ci toutefois n'avaient pas été inutiles.

On aurait voulu, dans le travail de M. Pidoux, un peu plus de références et de discussion critique. Il est très enthousiaste de sa sainte, ce qui est fort bien ; mais son récit semble en prendre une allure oratoire qui fatigue un peu et amène sous sa plume des exagérations : p. 9 par exemple, il nous dit que le grand schisme dura près d'un siècle : « L'on vit, près d'un siècle durant, deux papes élus l'un contre l'autre, se partageant l'obédience des fidèles, jouant avec les condamnations et les anathèmes », etc. : le grand schisme commença le 20 septembre 1378, date du conclave d'où sortit Clément VII, et prit fin le 11 novembre 1417, date de l'élection de Martin V, ce qui fait non pas « près d'un siècle », mais un peu moins de quarante ans, ce qui est déjà un laps de temps effrayant.

II. — Madame Louise de France n'a point encore reçu les honneurs des autels ; mais Pie IX l'a proclamée Vénérable, et l'on espère pour un avenir tout prochain la béatification.

Cette vie d'une Fille de France qui entre au Carmel pour expier les fautes de son père et de sa race, c'est, dit l'auteur, « une histoire très simple qui veut être contée très simplement. » C'est une histoire très grande ; et M Geoffroy de Grandmaison excelle à dire simplement les plus grandes choses. Peu de pages de la collection « *Les Saints* » sont aussi émouvantes et seront aussi édifiantes que celles-ci. L'éducation de la jeune princesse chez les Bénédictines de Fontevrault est une idylle de l'enfance la plus gaie, la plus espiègle et tout ensemble la plus aimable qui soit. Après « l'ombre du cloître, » c'est le « soleil de Versailles, » puis la vocation ; et il faudrait plaindre qui pourrait lire sans en être remué jusqu'au fond de l'âme les deux chapitres intitulés : *La vocation*, et : *L'entrée au Carmel*. Puis c'est Madame Louise prieure de St-Denis, puis « Dépositaire » ou économe. Enfin sa mort prématurée, le 23 décembre 1787, à la suite d'une crise déterminée par l'émotion que lui causa le fatal édit qui venait d'accorder (24 novembre 1787) aux protestants l'état civil et le mariage civil. (Geoffroy de Gr., p. 171-175).

Sainte Lutgarde *ou la Marguerite-Marie belge*, par le P. Jonquet, Oblat de Marie-Immaculée. — In-12 de 286 p., 2 fr., poste 2 fr. 50. — Jette-Bruxelles, Bureau de la Basilique nationale du Sacré-Cœur de Jésus.

Saint Antoine de Padoue *d'après les documents primitifs*, par le P. Léopold de Chérancé. — Un vol. in-12 de xv-258 p., 2 fr., *franco* 2 fr. 40. — Paris, Poussielgue.

Mrs. Fanny Pittar. *Autobiographie* traduite de l'anglais par Joseph Pittar, éditée et annotée par J. Charruau. — Un vol. in-12 de xi-276 p, 2 fr. 50. — Paris, Téqui.

Le R. P. Stanislas Lorrain, rédemptoriste (1835-1904). *Notice biographique*, par le P. Simonin. — In-8 de 320 p., illustré. — Aux bureaux de l'*Apôtre du Foyer*, à Saint-Etienne, place Fourneyron, 11.

Séminaristes martyrs on confesseurs de la foi *pendant la Révolution française*, par J. Delbrel. — Plaquette in-12 de xxx-82 p., 1 fr. — Toulouse, bureaux du *Recrutement sacerdotal*, Allées de Garonne, 27.

Fragments d'un Journal intime, par J. de Rochay. — Un vol. in-12 de xliv-215 p., 2 fr. 50. — Paris, Beauchesne.

Journal d'une Expulsée, avec préface par François Coppée. — Un vol. in-12 de x-334 p., 3 fr. 50. — Paris, Lecoffre.

I. — Sainte Lutgarde fut, au xiii[e] siècle, une des saintes du Sacré-Cœur, avec sainte Gertrude et sainte Mechtilde et avant elles, puisqu'elle mourut en 1246 et que sainte Gertrude ne naquit qu'en 1256 et sainte Mechtilde en 1241. Elle fut bénédictine comme elles, au monastère d'Aywières (près Waterloo). Elle fut favorisée de communications avec Notre-Seigneur, non pas de loin en loin, mais d'une manière continue et permanente. Et dans ces communications, c'est la dévotion au Cœur de Jésus qui tient la première place : — « Contemple ici, lui dit Notre-Seigneur en lui montrant son Cœur, les motifs de la sainte charité. » Notre-Seigneur un jour lui apparait en croix, la presse contre sa poitrine et colle les lèvres de sa servante contre la plaie sanglante de son Cœur. Un autre jour il fait avec elle ce qu'il a fait avec plusieurs autres saints, l'échange de son Cœur : — « Ce que je veux et ce que je vous demande, dit-elle, c'est votre Cœur. — Mais moi, dit le Sauveur, je veux plutôt avoir le tien. » Ce que le P. Jonquet explique, avec beaucoup d'exactitude, au sens mystique et non au sens physique.

La vie de sainte Lutgarde nous est connue par Thomas de Cantimpré, dominicain et évêque (probablement auxiliaire de Cambrai), qui fut à la fois son ami, son directeur et son premier historien. Il dit, dans le prologue de la vie de la sainte : — « Je ne pense pas qu'en remontant même bien haut dans l'histoire, on puisse trouver une vie qui contienne autant d'actes insignes de vertu et d'aussi éclatants miracles. »

Et comme il craint que les esprits critiques (il y en a toujours eu) n'entrent en défiance : — « J'en prends à témoin le Christ qui sera mon juge : la plupart de ces faits, je les ai recueillis de la bouche de la pieuse Lutgarde en qualité de son directeur ; je crois bien que nul ne sera assez téméraire pour récuser le témoignage de cette grande âme... Bien d'autres récits, et vraiment magnifiques, n'ont point été admis par moi, ou bien parce qu'ils n'auraient pas été compris par les gens simples, ou bien parce que je n'ai point trouvé de preuves suffisantes. »

Voilà qui est clair et qui nous garantit assez l'authenticité de tout ce qui est raconté ici. — A moins que l'on ne veuille, à priori, et systématiquement, exclure de l'hagiographie tout ce qui est surnaturel (comme un écrivain catholique a osé le prétendre chez nous à propos de la vie de sainte Gertrude, de M. Ledos).

Mais, comme d'autres l'ont dit, ce ne sont pas les vies des saints qu'il faut accommoder, en les altérant, au goût des gens du monde, ce sont les gens du monde qu'il faut amener à la vie des saints.

Et le P. Jonquet ajoute : — « La moindre petite légende catholique a gagné plus de cœurs à Jésus-Christ que toutes les dissertations des philosophes. »

Et ailleurs : — « Vraiment, on finira par vouloir des saints qui n'en seront plus ! »

Sainte Lutgarde était peu connue en France. Et c'était grand dommage. Elle sera désormais populaire, grâce au nouveau biographe qu'elle vient de trouver. Ces pages sont écrites avec un entrain, une ardeur, une jeunesse de foi, un esprit de simplicité et tout ensemble de méthode et de judicieuse critique qui en font un charme. Peu de vies de saints vous emportent aussi rapidement et aussi doucement dans le monde des réalités surnaturelles.

II. — Saint Antoine de Padoue n'est pas, comme sainte Lutgarde, à révéler à nos compatriotes. La nouvelle biographie qu'en vient d'écrire le P. Léopold de Chérancé sera, nonobstant, sur beaucoup de points, une révélation. La vie du saint a été, en effet, si mouvementée, son activité si débordante, en Espagne, en France, en Italie, que la légende s'en est vite emparée. Chacun a revendiqué l'honneur d'avoir un instant possédé le thaumaturge. Le P. Léopold a mis dix années à scruter les documents primitifs ; et c'est à la lumière de la critique la plus précautionneuse qu'il reconstitue cette vie merveilleuse où le surnaturel transparait perpétuellement, comme tout à l'heure dans la vie de sainte Lutgarde.

Signalons surtout les pages, pleines de renseignements précisés, consacrées à l'apostolat de saint Antoine dans notre pays, contre l'hérésie albigeoise, en Languedoc, en Velay, en Berri, en Limousin.

P. 8, on nous donne comme un *quatrain* l'inscription gravée sur le baptistère du Saint, à Lisbonne :

> *Hic sacris lustratus aquis,*
> *Antonius orbem*
> *Luce beat, Paduam corpore,*
> *Mente polum.*
> Ici fut baptisé
> Saint Antoine, cet astre brillant,
> Gloire de Padoue,
> Lumière de l'univers.

Il est possible que les dimensions du baptistère de Lisbonne aient obligé à graver cette inscription sur quatre lignes ; mais en réalité ce n'est pas un quatrain, mais bien un distique, qui doit se lire ainsi :

> *Hic sacris lustratus aquis, Antonius orbem*
> *Luce beat, Paduam corpore, mente polum.*

III. — Mrs. Fanny Pittar est une convertie de l'anglicanisme du milieu du siècle dernier, bien connue du public français, qui n'ignorait que son nom mais qui a fait, il y a une quarantaine d'années, le meilleur accueil à une traduction de l'anglais parue sous ce titre : *Une Protestante convertie au Catholicisme par sa Bible et son livre de prières.*

Cette protestante, c'était Mrs. Fanny Pittar. Seulement ce premier récit embrassait un peu moins de quatre semaines, juste le temps de la crise suprême d'où elle sortit catholique.

Les préludes de la conversion avaient duré des années, tout remplis de grâces merveilleuses et d'héroïques efforts. Mrs. Pittar en écrivit, sur l'ordre de ses directeurs, une relation détaillée, qui jusqu'aujourd'hui n'était pas sortie du cercle familial. Cette relation nous conduit jusqu'en 1843, date où Mrs. Pittar, veuve, dut fuir d'Irlande et se réfugier en France avec ses enfants pour sauver leur foi que menaçait son père.

C'est cette relation que le P. Charruau publie aujourd'hui. C'est un tableau de conversion, une autobiogra-

phie d'une adorable simplicité. C'était une âme d'une rare élévation. Ce qui lui a ouvert les yeux sur la fausseté du protestantisme, c'est l'impossibilité d'y réaliser l'idéal de sacrifice dont elle était tourmentée. Voici en quelle circonstance.

C'était au temps de sa première maternité. D'avance elle faisait offrande à Dieu de l'enfant qu'elle portait en son sein : — « Je voulais en faire un sacrifice, un holocauste, quelque chose qui l'élevât au dessus de la nature, et qui coûtât à lui et à sa mère ; car je voulais prendre à l'immolation une part réelle... »

« Mais, poursuit-elle, où trouver la vie de sacrifice dans cette religion facile et commode dans laquelle j'avais eu le malheur de naître et de vivre jusqu'alors, sans avoir eu même l'ombre d'une inquiétude à l'égard de sa récente origine ?... Qu'est-ce donc, me disais-je, que je veux pour mon fils ? Ce que je connais de mieux sur la terre, n'est-ce pas d'être au service de Dieu, comme ministre ?... Et je me représentais le clergé, tel que je le voyais autour de moi, s'occupant du salut du monde et usant en même temps de tous les biens de la vie, prenant tous les moyens de se procurer un avenir assuré. Je voyais une position confortable, une jeune femme, des enfants, etc... Oh ! non, mon Dieu, m'écriai-je, pas cela ! pas cela ! Car il n'y a rien là de ce que je vous demande, non, pas même l'ombre de mes désirs... »

Ces pages, écrites pour l'intimité, sont parmi les plus élevées qu'on puisse lire. Dieu exauça la mère et appela à lui son fils dans la Compagnie de Jésus. Le P. Charruau compte publier, dans un autre volume, la seconde partie de la vie de cette dame, en s'aidant de la correspondance familiale et des pieux souvenirs des parents et amis.

IV. — La vie du P. Lorrain, à peine publiée, s'est répandue déjà à des milliers d'exemplaires dans les milieux où le vénéré défunt avait exercé le saint ministère. Souhaitons qu'elle se répande ailleurs encore et porte partout l'édification. C'est une belle carrière de religieux et de missionnaire. Il fut à plusieurs reprises Supérieur ; et le tableau de ses Rectorats est un modèle parlant d'autorité paternelle. Il fut surtout directeur éminent ; et les fragments que l'on nous cite ici de ses lettres de direction nous font regretter que l'on n'ait pas allongé davantage ces pages.

V. — *Séminaristes martyrs de la foi*, M. Delbrel en relève dix-neuf ; *séminaristes confesseurs de la foi*, onze, morts sur les pontons de Rochefort ou dans les solitudes de la Guyane.

Ces notices, d'une simplicité divine, seront lues dans tous les séminaires de France, où dès aujourd'hui il faut tant de courage pour persévérer dans une vocation d'où toutes les considérations humaines détournent. *Salvete, flores martyrum.*

VI. — J. de Rochay fut le pseudonyme littéraire de Juliette Charoy, née en 1840, † 1898. Ce fut une femme de lettres aimée des milieux pieux. Son œuvre imprimée comprend vingt-cinq à trente volumes, dont un bon nombre de traductions de l'allemand (romans chrétiens ou d'aventures), et quantité d'articles en divers périodiques religieux. Elle fut pendant douze ans, de 1881 à 1893, le critique ordinaire de la *Revue du Monde catholique.*

Le *Journal intime* dont on publie aujourd'hui des *Fragments* est fait de réflexions qui touchent à toutes sortes de sujets, actualités ou retours intimes, l'âme, le problème du mal, le dévouement, la confession, la vie inutile, Académie et théâtre, guerre et Commune, féminisme, protestantisme, molinisme et jansénisme, etc.

C'est une lecture honnête, quelquefois récréative, jamais fatigante.

VII. — Le *Journal d'une Expulsée* est une angoisse et un délice. C'est une angoisse, parce qu'il nous fait revivre les heures les plus douloureuses qui se puissent imaginer, l'agonie d'une communauté en ces mois d'attente où son sort était en suspens devant les Chambres françaises. Mais aussi, toutes ces émotions nous sont dites avec tant de calme, de paix, de belle humeur religieuse, de joie surnaturelle, de bonté et d'esprit de miséricorde, que l'on en a l'âme toute ensoleillée et que l'on se sent tout près de comprendre et d'éprouver le *Superabundo gaudio in omni tribulatione* de saint Paul.

Ces pages feront beaucoup de bien. Elles feront aimer la vie religieuse ; elles feront aimer la piété chrétienne, dont elles donnent un reflet si limpide et si pur ; elles feront aimer le bon Dieu. — Et pourquoi ne pas ajouter aussi qu'elles feront aimer le bon goût et qu'elles sont œuvre de bonne littérature ?

« Sans soulever, dit François Coppée, sans soulever le voile de l'anonyme dont celle qui l'a écrit s'est enveloppée, j'oserai dire, sachant qui elle est et connaissant son origine et sa famille, que j'ai rencontré là, sans surprise, le talent naturel et le don de la bonne prose française. »

Etudes d'histoire et de théologie positive, par Mgr Batiffol. — Deuxième série : *L'Eucharistie, la Présence réelle et la Transsubstantiation.* — Troisième édition. Un vol. in-12 de 392 p., 3 f. 50. — Paris, Lecoffre.

Voici la troisième édition d'un volume qui compte à peine un an d'existence. Pour un ouvrage de haute érudition, c'est un rare succès, qui ne surprendra personne de ceux qui ont fait connaissance avec la première édition. La deuxième édition ne différait pas de la première ; la troisième a été recomposée dans son entier.

Mgr Batiffol y a ajouté d'abord, sous le titre de *Conclusions*, un aperçu court mais excellent de la notion du développement dogmatique, en prenant pour exemple précisément le dogme qu'il venait d'étudier : la transsubstantiation ; et ce coup d'œil objectif jeté sur les multiples textes de la littérature ecclésiastique depuis la Cène jusqu'au XIIe siècle, est pour le fidèle un des plus instructifs et tout ensemble des plus édifiants spectacles qui soient. Là où d'autres (les protestants et quelques catholiques même) ont essayé d'établir péniblement des oppositions ou des contradictions, Mgr Batiffol fait l'harmonie dans la lumière.

Dans le corps même de l'ouvrage, il n'y a pas de remaniements très substantiels. Mgr Batiffol a tenu à compléter, à préciser, à clarifier sa pensée sur un certain nombre de points qui avaient été mal compris. Disons d'ailleurs que ceux qui avaient mal compris quelques gloses de la première édition devaient s'en prendre d'abord à eux-mêmes, et à la précipitation d'une lecture un peu superficielle ou étroite. Ils seront les premiers à le reconnaître, s'ils veulent bien comparer les unes aux autres les pages des deux éditions. Mais leurs critiques n'auront pas été inutiles, puisqu'elles ont déterminé dans cette réédition une plus grande précision de termes.

Cours synthétique de Liturgie, par A. Vigourel, professeur de liturgie au Séminaire St-Sulpice. — Un vol. in-12 de VI-264 p., 2 fr. 50. — Paris, Roger.

Ce *Cours synthétique* ne nous donne pas seulement, sous son mince volume et avec une louable précision, la nomenclature et l'interprétation de toutes les Rubriques, générales ou particulières (point central de la liturgie ; livres liturgiques, matériel liturgique, personnel liturgique, cadre chronologique ou Comput ecclésiastique ; fonctions du culte : le sacrifice, diversité des messes et modes divers de célébration ; les offices, strictement ou non strictement liturgiques ; Sacrements et Sacramentaux ; Année liturgique, etc.)

Mais, ce qui en fait la nouveauté et le très précieux mérite, c'en est précisément ce caractère « *synthétique* » qu'annonce le titre. Tout est ramené au point central du culte divin qui est le saint Sacrifice, — et, dans le saint Sacrifice lui-même, au court récit qui va des mots *Qui pridie* à *Hoc facite in meam commemorationem* et qui, dit l'auteur, est le noyau de la messe et donc le noyau de toute la liturgie : en sorte que l'on pourrait dire que c'est de ce noyau que par différenciations et développements successifs sont sortis tous les détails liturgiques.

C'est ce qu'a exprimé en un magistral langage Mgr de Cabrières, dans la belle lettre qu'il adresse à l'auteur :

« Montrer que, dans la liturgie catholique, par un développement régulier et en quelque manière organique, autour du centre divin, présenté et donné au monde par l'institution de la très sainte Eucharistie, il n'est aucune prière, aucune cérémonie, aucun rite qui ne vienne se placer, comme les rayons d'une circonférence convergent vers un point unique ; — et prouver ainsi qu'un plan, dont Dieu est le premier auteur mais que de siècle en siècle la sagesse inspirée de l'Eglise a réalisé, relie les unes aux autres toutes les prescriptions liturgiques et constitue leur unité sans détruire leur variété : — c'est là une idée heureuse, féconde, capable de frapper les intelligences, de stimuler les esprits curieux d'étude et d'agir aussi sur les sentiments, en donnant à la piété un aliment et un attrait de plus... On apprendra de vous à voir un tout harmonieux et savamment équilibré, là où l'on prétendait n'avoir découvert que des fragments juxtaposés sans méthode et comme au hasard. »

Les Martyrs. *Recueil de pièces authentiques sur les martyrs depuis les origines du christianisme jusqu'au XXe siècle*, par dom Leclercq. — Tome V : *Le Moyen Age*. — Un vol. in 8 écu de CCXV-276 p., 4 fr. 50. — Paris, H. Oudin.

Cinquième volume d'une publication souvent recommandée ici. Dom Leclercq réalise l'harmonie, qui n'aurait jamais dû être troublée, du sens chrétien et de la critique. Près de quarante notices sur des saints ou groupes de saints martyrs, du IXe siècle à la fin du XVe ; la plupart courtes, de quelques pages, sauf celle qui est consacrée à la vie et au martyre (en 1443) du Bienheureux Ferdinand, infant de Portugal (p. 169-249).

On remarquera, parmi les plus attachantes de ces notices, saint Kenelm, enfant martyr, en Angleterre (819), — saint Meinrad, ermite (vers 863), origine du pèlerinage de Notre-Dame d'Einsiedeln, — les deux cents martyrs de Cardena, en 872, — saint Thomas Becket, en 1170, — les Clarisses de St Jean-d'Acre (18 mai 1291), — surtout saint Hugues de Lincoln, enfant de huit ans, martyrisé en 1255 par les juifs de Lincoln qui convièrent à leur « sacrifice » des juifs des principales villes d'Angleterre et renouvelèrent sur leur victime les tortures de la Passion de Notre-Seigneur : flagellation, couronnement d'épines, crachats, plaisanteries grossières, blasphèmes, fiel, crucifixion enfin et coup de lance au cœur : « Quand l'enfant eut expiré, dit dom Leclercq, ils le détachèrent de la croix et, on ne sait pourquoi, lui arrachèrent les entrailles : quelques-uns disent que c'était pour les faire servir à des opérations magiques. » Le crime fut découvert ; un juif avoua que « presque tous les ans les Juifs crucifient un enfant pour injurier et outrager le Christ, mais ils ne sont pas toujours découverts comme cette fois » ; la justice royale condamna à la potence dix-huit des plus considérables Juifs de Lincoln.

Une préface de près de 200 pages, moins hagiographique que littéraire, mais extrêmement intéressante, nous redit ce qu'ont été « les martyrs dans la littérature » depuis d'Aubigné jusqu'à Sienkiewicz, en passant par Calderon, Corneille, Rotrou, Voltaire, Chateaubriand, Gœthe, Alexandre Dumas, Jules Lemaître, E. de Vogüé, Jean Richepin, Leconte de Lisle.

Dom Leclercq a inséré dans son livre un fascicule détaché, où il publie une correspondance échangée entre lui et les Bollandistes. Nous eussions souhaité que ces pages prissent place dans le volume lui-même. Il est bon qu'elles ne se perdent pas et que l'on y puisse toujours vérifier, par un exemple concret, quelles libertés les Bollandistes savent prendre avec la vérité et la justice quand la vérité et la justice les gênent. Plus d'une fois on a noté ce qu'il y a de choquant dans le ton cavalier dont ils exécutent nos traditions : mais allez donc vous attaquer aux Bollandistes ! Cette fois, avec la documentation que dom Leclercq nous met sous les yeux, la vérification est facile ; et l'on ne le jugera pas trop sévère de conclure : — « En agissant de la sorte, la corporation (bollandiste) a failli à l'honneur. »

L'Hypnotisme et le Spiritisme. *Etude médico-critique*, par le Dr Joseph Lapponi, médecin de Leurs Saintetés Léon XIII et Pie X. — Un vol. in-12 de IV-290 p., 3 fr. 50. — Paris, Perrin.

Voici un volume qui fera époque dans l'histoire de ces phénomènes occultes. Le témoignage du Dr Lapponi nous arrive en même temps que celui du professeur juif Lombroso, qui, dans un article de revue que l'on pourrait qualifier « manifeste », reconnait s'être trompé en refusant d'abord de prendre au sérieux les phénomènes du spiritisme.

Le Dr Lapponi étudie à son tour ces phénomènes avec sa conscience de savant et de chrétien. Il nous en fait l'historique rapide à travers les âges (l'hypnotisme dans l'antiquité et au moyen âge, Mesmer, Cagliostro, Husson, Braid ; le spiritisme dans l'Egypte ancienne et aux Indes, chez les hébreux, au temps de J.-C., en Grèce, à Rome, chez les nations sauvages de l'Amérique, à la Renaissance, etc.) ; — suit la description des faits propres de l'hypnotisme, des faits propres du spiritisme, analogies et différences entre les uns et les autres, association possible des uns et des autres ou hypnospiritisme, — nature de l'hypnotisme (qui est probablement une des manifestations de l'hystérie), nature du spiritisme (dont certaines manifestations ont certainement un caractère préternaturel) ; — effets des pratiques de l'hypnotisme et du spiritisme, le premier pouvant offrir quelque utilité en certains cas, le second ayant toujours des suites nuisibles, sans aucun avantage).

Une abondante bibliographie et un Index alphabétique très développé terminent ce volume, qu'il serait superflu de recommander longuement à nos confrères.

Pétrarque, *Sa vie et son œuvre*, par G. Finzi. Traduit de l'italien par Mme Thiérard-Baudrillart. Préface de Pierre de Nolhac. — Un vol. in-12 de 324 p., 3 fr. 50. — Paris, Perrin.

Les Pétrarquisants veulent faire de leur héros une manière de génie universel, l'initiateur et comme le type représentatif de la Renaissance, et jusque dans l'ordre politique, le précurseur de l'unité italienne, le type de l'Italien moderne.

M. Finzi a des visées plus modestes et nous présente simplement une biographie de Pétrarque, biographie très variée et attachante, comme on pouvait s'y attendre quand il s'agit d'un poète qui a mené, en ce tragique XIVe siècle, une vie errante et passionnée ; qui s'est laissé conduire par les événements et plus encore par son inquiétude d'esprit à travers les pays les plus divers, France, Belgique, Allemagne, et toute l'Italie, à travers toutes les études et tous les livres ; qui a pro-